

Andrzej Szahaj

*Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*¹

Tematem mojego tekstu są losy religii w nowoczesnym i ponowoczesnym świecie. Rozpaczynam od omówienia kwestii sekularyzacji przedstawiając różne jej formy oraz przyczyny. Następnie próbuję zastanowić się nad kwestią deprywatywacji religii w kontekście poglądów głoszonych ostatnio przez Jürgena Habermasa.

*

Sprawą nie podlegającą w zasadzie dyskusji jest fakt występowania w kulturze współczesnej procesów sekularyzacyjnych. Dyskutowana jest natomiast ich forma, miejsce przejawiania się oraz ewentualna odwracalność. Co do kwestii pierwszej to za sprawę pierwszorzędną uważam oddzielenie ponadlokalnych czynników sekularyzacyjnych od czynników lokalnych. Co do kwestii drugiej - rozstrzygnięcie do jakiego obszaru kulturowego stosuje się teza sekularyzacyjna, co do kwestii trzeciej – rozważenie tego, czy procesy sekularyzacyjne stanowią jakąś nieodwracalną cechę pewnego typu kultury, czy też nie. Rozpacznę od sprawy drugiej, albowiem jest ona stosunkowo najprostsza. Nie potrzeba aż badań socjologów, aby zauważyć, iż z sekularyzacją mamy do czynienia przede wszystkim w kulturze zachodniej, z wyłączeniem dwóch krajów: Stanów Zjednoczonych oraz Polski. Inne obszary świata przeżywają obecnie raczej pewne ożywienie religijne. Wystarczy wspomnieć kraje arabskie, Iran czy Amerykę Południową. W tym sensie nie będzie przesadą, jeśli uznamy procesy sekularyzacyjne za lokalne w skali światowej, ale z powodu ważności miejsca ich występowania za domagające się szczególnego namysłu. Stąd też to, co nastąpi w dalszej części tekstu odnosi się w zasadzie do owego kontekstu europejskiego, aczkolwiek można przypuścić, że niektóre przynajmniej z czynników sekularyzacyjnych występujących w Europie zachowują swoją względną moc także gdzie indziej. Kwestia odwracalności bądź nieodwracalności tych procesów zajmie nas w dalszej części tekstu. Teraz pora na ujawnienie rejestru owych czynników

¹ Manuskrypt testu opublikowanego w: C. Korc, R. Misiak (red.), *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2010, s. 15-28.

sekularyzacyjnych. Odbędzie się to przy wykorzystaniu hipotez i obserwacji takich wielkich socjologów religii jak Max Weber czy Peter Berger, choć autor nie zawsze będzie się do nich odwoływał wprost. To, że stoi jednak na barkach olbrzymów będzie jasne dla każdego, kto jest jako tako obeznany z tematem tekstu.

1. Ponadlokalne czynniki sekularyzacyjne

Wśród badaczy kwestii sekularyzacji panuje zgoda, co do tego, że występuje ona w dwóch zasadniczych formach: społeczno-instytucjonalnej oraz świadomościowej (światopoglądowej). Ta pierwsza związana jest z opisywanym przez Maxa Webera nowożytnym procesem dyferencji praktyki społecznej i wyłonieniem się szeregu względnie autonomicznych subpraktyk społecznych kierujących się aksjologią uwolnioną od kurateli religii. Dyferencja ta wynika z postępującego procesu podziału pracy społecznej, potęgującej się specjalizacji zawodowej i wzrastającego różnicowania funkcjonalnego, wcześniej względnie jednorodnej, praktyki społecznej. Wyłaniające się w nowożytności subpraktyki społeczne takie jak: gospodarka, administracja, nauka, prawo, sztuka, poczynają kierować się swoimi własnymi regułami działania oraz niezależnymi od religii wartościami regulatywnymi. Gospodarka poczyną rządzić się zyskiem, administracja efektywnością biurokratycznej kontroli, nauka prawdą naukową związaną ze stosowaniem specjalnych metod postępowania (eksperyment, obserwacja, argumentacja), prawo – słusnością normatywną, sztuka – oryginalnością i autentycznością. W każdym przypadku na boku pozostaje wcześniej istotna regulacja związana z nadrzędnością religii, zaś więź wertykalna odsyłająca każdą aktywność społeczną do kontekstu nadprzyrodzonego zostaje zastąpiona więzią horyzontalną odwołującą się do jedynie ludzkich miar. Proces ten identyfikowany przez Maxa Webera przez wiązkę pojęć: „modernizacja”, „zachodnia racjonalizacja” oraz „odczarowanie świata” (a dokładniej „drugie odczarowanie świata”) jest *de facto* konglomeratem przemian społeczno-instytucjonalnych oraz świadomościowych. W pierwszym wymiarze powadzą one do uczynienia praktyki religijnej jedną z praktyk pomiędzy innymi, w drugim zaś do utraty przez religię zdolności do pokrywania swoim zasięgiem wszystkich obszarów

ludzkiej świadomości. Religia musi niejako zrobić miejsce dla światopoglądów świeckich, towarzyszących poszczególnym subpraktykom społecznym i regulujących ich działanie w sposób równie efektywny jak czyniła to kiedyś wiara religijna.

Kapitalistycznej sferze gospodarczej zaczynają towarzyszyć coraz bardziej upowszechniające się światopoglądy o proveniencji technokratycznej oraz konsumpcjonistycznej. W przypadku tych pierwszych idzie o to, aby reguły efektywnego działania stosujące się z powodzeniem do sfery ekonomicznej uznać za posiadające walor uniwersalności, w przypadku tych drugich, aby uczynić chęć konsumowania jak największej liczby towarów, a z czasem także wrażeń, odczuć i przyjemności celem samym w sobie.

Nauka, a właściwie towarzysząca jej rozwojowi filozofia poczyna wytwarzać światopoglądy scjentystyczne, w których do głosu dochodzi przekonanie, że religia stanowi barierę dla badań naukowych, które uwolnione od fałszywej metafizyki oraz zbędnej kurateli doprowadzą z czasem do wyjaśnienia wszystkich zagadek natury i takiego wzrostu efektywności technicznej praktyki społecznej, że powszechne szczęście ludzkości będzie możliwe do osiągnięcia już na tym świecie.

Z kolei sztuka zaczyna dostarczać światopoglądów, wspierających się na uznaniu możliwości docierania do „odmiennych stanów świadomości” w wyniku głębokiej penetracji własnej osoby i transgresji zastanych norm moralnych oraz estetycznych. Artysta staje się w tej perspektywie świeckim kapłanem, który dzięki swojej umiejętności zamieniania osobistych przeżyć na dzieła sztuki może dostarczyć wzorów postępowania także tym, których twórczość, choć nie uzyskuje ich poziomu, to jednak może stać się formą samorealizacji. W sztuce nowożytnej szczególnie wyraźnie widać proces przechodzenia w kulturze zachodniej od teocentrycznej do antropocentrycznej wizji świata, zapoczątkowany niewątpliwie już w epoce odrodzenia. Bez trudu można odnaleźć go jednak także w nauce nowożytnej czy też nowożytnej filozofii. Zapoczątkowany w tej ostatniej przez sławną „Mowę o godności człowieka” Pico della Mirandoli, w której wypowiedział sławne słowa: „Wielkim cudem jest człowiek”, znajdzie swoje dopełnienie w radykalnie antropocentrycznej wizji świata filozofów francuskiego oświecenia, a następnie poglądach Karola Marxa

czy Fryderyka Nietzschego, a w wieku dwudziestym - ateistycznej filozofii egzystencjalistycznej (J.P. Sartre) i antyreligijnej psychoanalizie Zygmunta Freuda.

Pluralizacja światopoglądowa związana z dyferencjacją społeczną dopełnia w nowożytnej kulturze zachodniej wcześniejszy proces różnicowania się samej religii zapoczątkowany reformacją. Wszystko to prowadzi łącznie do zjawiska odnaturalnienia religii i jej dezobiektywizacji. Nie jest ona już więcej sferą niepowątpiewalnego uniwersum kulturowego człowieka Zachodu, który nie mógł sobie nawet wyobrazić świata bez religii, lecz jedną z możliwych opcji światopoglądowych zmuszonych do konkurowania na nowoczesnym rynku idei z opcjami innymi. Pluralizm światopoglądowy powoduje, że jak to ujmuje Peter Berger – religia przestaje być sprawą losu, staje się sprawą wyboru. Nadto ubocznym skutkiem jego występowania jest psychologiczna i epistemologiczna relatywizacja wszystkich światopoglądów wedle zasady, która mówi, że, jeśli jest ich wiele, żaden nie zasługuje już na to, aby uchodzić za bezwzględnie prawdziwy, tym bardziej, że filozoficzna droga wykazywania jego prawdziwości staje się wątpliwa wraz z kryzysem, który staje się udziałem metafizyki klasycznej (arystotelizm i tomizm) oraz epistemologii klasycznej, a z czasem także – epistemologii nowoczesnych. Pojawia się zjawisko obojętności religijnej, którego jedną z niewątpliwych przyczyn jest sama wielość światopoglądów prowadząca do ich względności. Znacznie bardziej znaczące jest jednak inne zjawisko, które charakteryzuje losy religii w nowoczesności i ponowoczesności. Chodzi o prywatyzację i subiektywizację przekonań religijnych. Jak wskazuje wielu religioznawców z Peterem Bergerem na czele, wycofywanie się religii ze sfery publicznej, a przede wszystkim – politycznej, wynikające w dużej mierze z nowoczesnej dyferencjacji praktyki społecznej zaowocowało w wymiarze indywidualnych przekonań światopoglądowych ich prywatyzacją, polegającą na uznaniu ich za element intymnej sfery najbardziej osobistych spraw, które nie powinny stać się przedmiotem czyjejś ciekawości ani też ulegać zbyt pochopnemu ujawnieniu w trakcie kontaktów społecznych. Prywatyzacja owa wiązała się z subiektywizacją, która polegała na tym, że przekonania religijne ulegały transformacji i selekcji pod wpływem indywidualnych nastawień i preferencji, odbiegając często znacznie od ich wersji ortodoksyjnej. Wspomniana selektywność spowodowała zjawisko określane w

literaturze przedmiotu mianem upowszechnienia się herezji; wyznający wiarę na swój własny sposób z punktu widzenia ortodoksji stawali się heretykami na własną rękę, by tak rzec, nie zaś jak to onegdaj bywało we wspólnotach.

Procesy prywatyzacji i subiektywizacji przekonań religijnych stanowiły i stanowią odbicie głębszych procesów społecznych, z jakimi mamy do czynienia od momentu narodzin nowoczesności. Chodzi przede wszystkim o stopniową indywidualizację jednostek, przez którą należy rozumieć ich wzrastającą autonomię oraz uniezależnianie się od wszelkiego typu wspólnot. Indywidualizacja ta doprowadziła w epoce ponowoczesnej do rozpowszechnienia się nastawienia wobec własnej tożsamości określanego w literaturze socjologicznej mianem estetyzacji egzystencji. Nastawienie to polega na traktowaniu własnego życia jako czegoś tworzonoego na wzór dzieła sztuki, co powstaje w procesie eksperymentowania z różnymi tożsamościami, przymierzania wielorakich osobowości, majsterkowania zastanymi wzorami osobowymi. Estetyzacji egzystencji towarzyszy często przekonanie, że życie ludzkie jest przygodą, która dla swego właściwego przeżycia wymaga koncentracji na nim jako jedynej danej pewnej i istotnej, z pominięciem jakichkolwiek odwołań do jakiegoś ukrytego wymiaru egzystencji odsyłającego do czegoś transcendentnego. Owa koncentracja na życiu jako przygodzie i przyjemności wiąże się ściśle z procesem, który Peter Berger nazwał „zmierzchem teodycei cierpienia”. Proces ów polega na tym, że cierpienie traci stopniowo walor nieuchronnego doświadczenia świadczącego o niedoskonałości życia na tym świecie i odsyłającego do uświęcającego je wymiaru religijnego i staje się przypadłością, która powinna zostać usunięta i co więcej – usunięta być może. Słowem, o ile w społeczeństwie przednowoczesnym cierpienie uznawane było za coś oczywistego, co miało swojej naturalne miejsce w życiu ludzkim, o tyle w społeczeństwie nowoczesnym, a szczególnie ponowoczesnym staje się ono wstydlwym elementem życia, które nie stało się tak udane jak udane być powinno i jak udane być może. Wraz z utratą przez cierpienie uświęconego miejsca w całościowym wyobrażeniu dobrego życia, na znaczeniu traci także religia, która zawsze czerpała swą siłę z funkcji pocieszycielki strapionych i cierpiących.

Procesy nakreślone powyżej są szczególnie charakterystyczne dla społeczeństw, w których rozpowszechnione jest wyższe wykształcenie. Poziom wykształcenia stanowi generalnie jeden z istotnych czynników określających podatność na procesy prywatyzacji i subiektywizacji przekonań religijnych (szerzej – światopoglądowych), a także na procesy sekularyzacyjne. Wykształcenie akademickie, szczególnie w zakresie humanistyki, jest niejako z natury swojej wykształceniem prowadzącym do pobudzenia indywidualnego krytycyzmu wobec tego, co zastane oraz do urefleksyjnienia własnych przekonań. Ubocznym skutkiem tych zjawisk jest często utrata wiary religijnej. Czasami podobnie działa uznanie nauki za jedynie wiarygodne narzędzie zrozumienia rzeczywistości i określenia charakteru ludzkiego życia. Choć czynnik ten jako czynnik sekularyzacyjny jest dziś z pewnością znacznie mniej istotny niż był jeszcze jakiś czas temu, to jednak nie można go lekceważyć.

Do czynników sekularyzacyjnych zaliczyć również trzeba rozprzestrzenienie się kultury masowej, która najpierw zbanalizowała cały szereg ludzkich spraw, z cierpieniem na czele, a następnie zrezygnowała z przekazywania w jakkolwiek uproszczonej formie kodeksu moralnego, w którym najważniejsze było przekonanie, że zło nie popłaca, a dobro zostanie zawsze w ostateczności docenione i nagrodzone. Wraz ze stopniową rezygnacją z odwoływania się do klarownych i odwołujących się do tradycji, przede wszystkim tradycji chrześcijańskich, systemów aksjologicznych tak wyraźnych jeszcze np. w klasycznym westernie, kultura masowa ulegała aksjologicznemu spłaszczeniu, jej przekaz stawał się coraz bardziej związany ze stopniowo dominującym w epoce ponowoczesnej konsumpcjonizmem. Potężna ekspansja tego właśnie światopoglądu – światopoglądu konsumpcjonistycznego, w którym wartością nadrzędną jest zdobywanie coraz to nowych towarów oraz wrażeń doprowadziła do wypłukania ze sfery ludzkich przekonań jakichkolwiek odwołań do tego, co wykracza poza materialność pojmowana jako zbiór przedmiotów i wrażeń, do niezwyklego spłaszczenia sfery aksjologicznej, do jej horyzontalizacji.

Treści kultury masowej są funkcjonalne wobec zapotrzebowań kapitalizmu. System ten dla swego trwania potrzebuje światopoglądu konsumpcjonistycznego. Nie jest mu natomiast potrzebny światopogląd religijny, co więcej ten ostatni staje się dlań wręcz szkodliwy, a z pewnością dysfunkcjonalny. Odwracanie oczu od spraw tego

świata i wpajanie wiernym przekonania, że to, co najważniejsze nie z niego pochodzi, to podważanie motywacji jednostek i wspólnot do koncentrowania się na horyzontalnym wymiarze ludzkiego życia z konsumpcją jako jej głównym elementem na czele. Niekompatybilność kapitalizmu i religii wynika także z tego, że kapitalizm jest systemem ekonomicznym, który sprawy moralności bierze w nawias; nie tyle zatem jest to system niemoralny, co raczej amoralny. Apeluje on poza tym do jednostek, a nie do wspólnot, proponując indywidualne zmaganie się z losem o jak największy zysk z jednej strony (przedsiębiorców) oraz o jednostkowe przetrwanie z drugiej strony (pracowników). Sprzyjając egoizmowi i walce konkurencyjnej, do lamusa odsyła on religijne wyobrażenia życia jako solidarnego dźwigania ciężarów. A w każdym razie jest tak przypadku obecnego, zderegulowanego turbokapitalizmu, który wprost odwołuje się do chciwości i egoizmu. Sprawą drugorzędną pozostaje obecnie weberowska kwestia tego, jak religijne motywacje wpływały na pierwszych kapitalistów, na ile u początków kapitalizmu pomiędzy chrześcijaństwem a kapitalizmem istniała pewna zgodność aksjologiczna. Kapitalizm dzisiejszy jest już jednak z pewnością innym kapitalizmem niż ten dziewiętnastowieczny, a zatem i jego relacja wobec religii jest inna. Skłonny jest on ją komercjalizować, a nie słuchać jej przykazań.

Na koniec naszego wyliczenia ponadlokalnych czynników sekularyzacyjnych zwróćmy uwagę na napięcie pomiędzy kościołami jako instytucjami a moralną treścią religii. Czynnik sekularyzacyjny polega w tym wymiarze na tym, iż zauważana podległość kościołów jako instytucji społecznych typowemu dla nich mechanizmowi dbałości o zachowanie wewnętrznej spójności, troski o neutralizowania krytyki oraz „zamiatania brudów pod dywan” stoi w rażącej sprzeczności z jej posłannictwem moralnym. Niemoralne zachowanie instytucji kościelnych z jednej strony podważa wiarę wiernych w spójność słów i czynów, których oczekują oni od instytucji mającej nadprzyrodzone posłannictwo, co może czasami prowadzić do jej porzucenia, (choć niekoniecznie porzucenia religii jako takiej), z drugiej zaś upewnia tych, którzy są niereligijni, iż ich sceptycyzm pozostaje uzasadniony. Rozczarowanie z jednej strony i pełne satysfakcji upewnienie się w swych wyborach (a nie mówilem!) z drugiej sprzyja porzuceniu religii jako takiej, słowem zawód wywołany postępowaniem

instytucji może prowadzić do daleko idących konsekwencji w wymiarze indywidualnej wiary.

2. Lokalne czynniki sekularyzacyjne

Do lokalnych uwarunkowań sekularyzacji trzeba przede wszystkim zaliczyć tradycję, związki kościoła z władzą, stan instytucji religijnych, obecność bądź nie reformacji, poziom wykształcenia społeczeństwa. Z czynników tych na szczególną uwagę zasługuje kwestia związków kościoła z władzą. Otóż wydaje się, że istnieje tu pewna prawidłowość: im te związki kiedyś bliższe tym gwałtowniejsza później sekularyzacja. Najlepszym przykładem takiej sytuacji jest Hiszpania, gdzie wielowiekowe związki Kościoła katolickiego z władzą po zmianie charakteru tej ostatniej (przejście od dyktatury do demokracji) doprowadziły do odwrócenia się znacznej części populacji od kościoła i stopniowej sekularyzacji. Z kolei wpływ lokalnej tradycji historycznej jest szczególnie wyraźnie widoczny w takich krajach jak Polska i Irlandia, gdzie związki kościoła z walką o zachowanie tożsamości narodowej zaowocowały uznaniem określonego typu religijności za wyraz przynależności do wspólnoty narodowej. Można też zauważyć, że pełzająca sekularyzacja ma miejsce w krajach, które przeszły reformację, gwałtowną zaś raczej w krajach, które takowej nie doświadczyły. Wydaje się, że wiąże się to ze stopniowym uświecczeniem etyki religijnej w krajach protestanckich, prowadzącym do tego, iż etyczne wartości religijne stają się elementem czegoś na kształt zdrowego rozsądku etycznego. W krajach katolickich ten proces nie ma miejsca, albowiem jego warunkiem jest indywidualizacja przekonań religijnych, utrata przezeń odświętnego charakteru związanego z szeregiem wyraźnych rytuałów wspólnotowych, tak charakterystycznych dla katolicyzmu czy prawosławia.

Owe lokalne uwarunkowania kulturowe decydują też zapewne o odmienności religijności amerykańskiej i europejskiej. Zauważmy przede wszystkim, że procesy sekularyzacji nie dotyczą w zasadzie Stanów Zjednoczonych. Socjologowie i religioznawcy mają poważne trudności z wyjaśnieniem tej sytuacji. Najczęściej wskazuje się na fakt odmiennej tradycji religijnej USA, co wiązać ma się z tym, iż kraj

ten został założony przez ludzi żarliwej wiary, którzy opuszczali Europę w obawie przed prześladowaniami. Wiara ta stanowiła podstawę tożsamości wielu wspólnot osiadłych w Ameryce. Jej transmisja była zatem zawsze sprawą niezwyklej wagi. Inna kwestia wiąże się z charakterem religijności amerykańskiej, innym niż religijność europejska. Idzie o to, że w Stanach Zjednoczonych kościół pełni często rolę wspólnoty terapeutycznej, której wierny jest klientem. Jest on także miejscem odnajdywania wsparcia w sytuacji utraty pracy czy jakiejś poważnej trudności życiowej. Stworzyć go zaś może każda grupa ludzi, która postanowi się spotykać regularnie, aby oddawać się modlitwie i wspólnym śpiewom. W tej sytuacji można zaryzykować tezę, że w Ameryce istnieje mnóstwo kościołów, często tylko bardzo luźno związanych ze sobą. Powoduje to, że wiara, choć może nie ulega indywidualizacji w dosłownym tego słowa znaczeniu to jednak znacznemu rozproszeniu wspólnotowemu, zaś jej funkcje pozareligijne wysuwają się często na pierwszy plan.

3. Debata o miejscu religii w sferze publicznej

Jak wiadomo, Jürgen Habermas opowiada się w ostatnich swoich tekstach za dopuszczeniem argumentacji typu religijnego do sfery publicznej. Zauważa on, że tego typu argumentacja nie wyczerpała swojej siły etycznej i może stanowić istotny punkt odniesienia także dla tych, którym jest ze względów światopoglądowych obca. Krytykując tradycyjnie oświeceniowe zrównywanie religii z irracjonalizmem, opowiada się on za dostrzeżeniem w religii mocy nadawania sensu ludzkiego życia oraz zapewniania wspólnotom tożsamości. Doceniając znaczenie polityczne państwa neutralnego światopoglądowo przeciwstawia się on jednocześnie czynieniu z sekularyzmu idei regulującej działanie sfery publicznej. Powiada: „Światopoglądowa neutralność władzy państwowej, gwarantująca równe wolności etyczne każdemu obywatelowi, jest nie do pogodzenia z politycznym generalizowaniem sekularnego spojrzenia na świat. Zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady religijnym obrazom świata pewnego potencjału prawdziwościowego, ani też kwestionować prawo wierzących

współobywateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili posługując się językiem religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od zsekularyzowanych obywateli, że będą brali udział w wysiłkach zmierzających do tego, by doniosły wkład wnoszony w języku religijnym przekładać na język, który jest publicznie dostępny”².

Habermas opowiada się za koniecznością uznania przez wyznawców religii faktu trwałego pluralizmu światopoglądowego, autonomiczności nauki i polityki względem wiary. W tym sensie religia musi stać się samorefleksyjna, tzn. zrozumieć swoją sytuację w świecie nowoczesności, w którym dokonały się niemożliwe do odwrócenia procesy autonomizacji poszczególnych sfer praktyki społecznej oraz regulujących ją przekonania. Temu procesowi uczenia się religii musi towarzyszyć komplementarny proces uczenia się po stronie laickiej. I ona winna stać się samorefleksyjna, tzn. dostrzec pychę rozumu, która kryła się w nieuzasadnionym przekonaniu, iż religia jest czystym irracjonalizmem, który musi prędzej czy później zniknąć. Wkraczamy w epokę postsekularną, w której nie można już dłużej używać autorytetu scjentyście pojmowanej nauki czy oświeceniowo rozumianej racjonalności celem wyrugowania religii ze sfery publicznej³. Podważenie przekonania, że nauka pojmowana jako forma rozumu może dostarczyć ostatecznych odpowiedzi światopoglądowych na wszystkie pytania, otwiera drogę do współistnienia różnych form rozumności, religii nie wyłączając. Postmetafizyczna filozofia, za którą opowiada się Habermas nie bierze już za dobrą monetę nadmiernych roszczeń nauki do wyjaśnienia wszystkich aspektów życia, do całościowego wyjaśnienia natury rzeczywistości, czy celu ludzkiego życia, jest ona też gotowa do czerpania z religii

² J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa prawa?*, tłum. A. M. Kaniowski, mps s. 12, jest to tłumaczenie polskie tekstu Habermasa z debaty z kardynałem J. Ratzingerem, która odbyła się 19 stycznia 2004 roku w Katholische Akademie w Bawarii.

³ O nadejściu epoki postsekularnej piszą też inni autorzy, którzy jak np. Jose Casanova czy Janusz Mariański wskazują na zachodzące obecnie procesy desekularyzacji czy ponownego wkroczenia religii do sfery publicznej, (zob. J. Casanova, *Religie publiczne w ponowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków: Nomos, 2005; J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006). Nie sugerują oni jednak, że wszystkie procesy sekularyzacyjne są odwracalne, pokazują raczej, że formy wiary religijnej ulegają obecnie przemianie, która czasami zbyt pochopnie zaliczana jest do przejawów sekularyzacji. Rzecz dotyczy nade wszystko deinstytucjonalizacji wiary. Casanova wskazuje nadto na szereg zjawisk świadczących o ponownym zaangażowaniu religii w sferę polityki.

tego, co cenne (inspiracje etyczne i światopoglądowe)⁴. „Odczarowaniu” nauki musi jednak towarzyszyć ograniczenie roszczeń religii, która zmuszona jest przyznać, że jej wiara będzie tylko jedną z możliwych. Komplementarne wyzbywanie się nadmiernych roszczeń obu stron tradycyjnego sporu, mianowicie: oświeceniowo i pozytywistycznie pojmowanej wiedzy naukowej i roszczącej sobie prawa do udzielania niepowątpiewalnej oraz stosownej dla wszystkich odpowiedzi na wszystkie pytania religii, może przyczynić się do ustanowienia nowej podstawy dla debaty odbywającej się w sferze publicznej. Debata ta nie może zamykać się na argumentację religijną, ale ta ostaną z kolei nie może domagać się uprzywilejowania, a nadto także - bezpośredniego przełożenia na działania polityczne, w takim mianowicie sensie, że od polityków, którzy działają w ramach państwa zachowującego neutralność światopoglądową należy wymagać, aby swe polityczne twierdzenia uzasadniali nie odwołując się wyłącznie do argumentów o charakterze religijnym⁵⁴

Użycie argumentacji odwołującej się do religii możliwe jest w wymiarze sfery publicznej. Habermas rozdziela sferę publiczną oraz sferę ściśle polityczną (działań politycznych), w tej pierwszej każdego typu argumentacja jest pożądana, w tej drugiej trzeba się stosować do zasad konstytucyjnych państwa neutralnego światopoglądowo. Jeśli bowiem „otworzymy parlamenty na konflikty religijne władza państwowa będzie ewidentnie mogła stać się podmiotem działającym w imieniu religijnej większości, która forsuje swoją wolę gwałcąc procedurę demokratyczną”⁶.

Jürgen Habermas przedstawił swoje stanowisko w sprawie miejsca religii w życiu publicznym m.in. w trakcie debaty z kardynałem Josefem Ratzingerem, która odbyła się w 2004 roku. Jego stanowisko zyskało uznanie kardynała (dzisiejszego papieża). Stwierdził on m.in.: „Z uwagi na konsekwencje praktyczne pozostają w daleko idącej zgodzie z tym, co pan Habermas wywodzi na temat gotowości uczenia się i samoograniczenia po obu stronach”/.../ „Dostrzeżliśmy występowanie patologii

⁴ „/.../ postmetafizyczne myślenie jest przygotowane do tego, aby uczyć się od religii, pozostając jednocześnie myśleniem czysto agnostycznym. Obsta je ono przy tym, iż istnieje zasadnicza różnica między pewnikami wiary a twierdzeniami wysuwającymi roszczenia ważnościowe, które mogą być publicznie poddane krytyce; powstrzymuje się ono jednak od racjonalistycznej pokusy, iż samo mogłoby zdecydować, która część religijnej doktryny jest racjonalna, a która nie”. J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, tłum. A. M. Kaniowski, „Krytyka polityczna”, nr.9/10, 2005, s. 250

⁵ ibidem, s. 245

⁶ ibidem, s. 247

religijnych, tak bardzo groźnych, że koniecznością staje się uznanie boskiego światła rozumu za pewnego typu organ kontrolny, za pomocą którego religia wciąż na nowo musi się oczyszczać; pogląd taki żywili zresztą także Ojcowie Kościoła. Jednak w rozważaniach naszych okazało się również, że występują także patologie rozumu (czego na ogół ludzkość nie uświadamia sobie dzisiaj w równej mierze), a więc pycha rozumu, która jest nie mniej groźna, lecz z uwagi na swą potencjalną skuteczność - jeszcze groźniejsza: bomba atomowa, człowiek jako produkt. Dlatego także rozumowi należy przypominać o jego ograniczeniach; musi on ponadto, ze swej strony, nauczyć się wsłuchiwać w wielkie religijne tradycje ludzkości. Jeśli się całkowicie wyemancypuje, rezygnując z tej gotowości uczenia się i z korelacyjności, przerodzi się w niszczycielską siłę”⁷.

W moim przekonaniu stanowisko zajęte przez interlokutorów w relacjonowanej debacie zasługuje na uznanie. Na szczególne podkreślenie zasługuje zgoda, co do konieczności samoograniczenia się obu stron oraz uczenia się na własnych błędach. Strona religijna winna zrezygnować z przekonania, że stan pluralizmu światopoglądowego jest przejściowy, a Prawda religijna musi czy prędzej czy później powszechnie zatryumfować, strona laicka zaś z przekonania, że religia jest przemijającym fenomenem historycznym, zaś rozum ludzki w postaci współczesnej nauki i technologii może zaspokoić wszelkie ludzkie potrzeby. Strona religijna musi wziąć pod uwagę zjawisko tzw. zapadki kulturowej, mechanizmu, który powoduje, że po określonych przemianach kulturowych cofnięcie się do wcześniejszego stanu kultury nie jest już możliwe. W tym sensie np. transformacja kultury zachodniej z pewnością wyklucza powrót do sytuacji, w której religia była sprawą losu, nie zaś sprawą wyboru. Z kolei analogicznie strona laicka musi uznać nieodwracalność procesów kulturowych, w wyniku których nauka utraciła nimb świętości i stała się praktyką społeczną, w ramach której możliwość udzielania odpowiedzi na istotne pytania egzystencjalne jest ograniczona. Sytuacją najkorzystniejszą wydaje się taka, w której obie strony pozostają w stanie debaty, dialogu, ale też krytyki, nie pozwalając nikomu na pełne pychy zmonopolizowanie sfery publicznej. Wszystko to musi się

⁷ Kard. J. Ratzinger, *Demokracja, prawo, religia*, tłum. W. Buchner, „Tygodnik Powszechny”, nr. 18, 01. 05. 2005.

jednak odbywać w warunkach neutralności światopoglądowej państwa, tylko ona bowiem może zapewnić równość i wolność wszystkim stronom wchodzącej w grę debaty (państwo neutralne światopoglądowo zobowiązane jest bowiem *ex definitione* do równego traktowania wyznawców każdego światopoglądu, który nie zagraża podstawom jego istnienia).

Postulowane przez Habermasa połączenie możliwości sięgania po argumentację religijną w sferze debaty publicznej z wykluczeniem jej obecności w sferze działań bezpośrednio politycznych zakłada *de facto* wyrzeczenie się po stronie religijnej tęsknot do zaprowadzenia porządków politycznych państwa wyznaniowego. Kardynał Ratzinger mówiąc o samoograniczeniu religii wyraźnie wychodzi naprzeciw oczekiwaniom Habermasa (i nie tylko jego). Może pojawić się jednak pytanie czy sama logika wewnętrzna religii (każdej religii, szerzej - każdego mocnego światopoglądu, w tym i światopoglądu antyreligijnego!) z jej przekonaniem o posiadaniu Prawdy dotyczącej każdej dziedziny ludzkiego życia, z jej pewnością, co do moralnych rozstrzygnięć, z tendencją do nawracania, nie popycha jej wyznawców w sposób wręcz naturalny do zajmowania pozycji politycznych, które w ostateczności muszą prowadzić do chęci realizacji ideałów religijnych przy pomocy środków państwowego przymusu i to bez względu na dobrą czy złą wolę nawet najwyższych jej kapłanów? Czy zatem nadzieja Habermasa, że argumentacja odwołująca się w sferze publicznej do religii nie będzie miała przełożenia na praktykę polityczną jest w ogóle realistyczna? Wszak celem debaty publicznej jest w ostateczności ustalenie pozycji politycznych i oczekiwanie, że jakakolwiek siła ideowa zatrzyma się na progu debaty publicznej, nie chcąc realizować swych ideałów w sferze politycznej może wydawać się nieco naiwna, szczególnie wtedy, gdy siła ta w owej debacie uzyska przewagę a jej wpływ na opinię publiczną stanie się dominujący. Tego, jak sądzę, obawiają się wszyscy ci, którzy powiadają, że w debacie publicznej argumentacja nie powinna odwoływać się do sfery religijnej, albowiem ta ostatnia ma niejako z natury charakter wykluczający. I choć obawy te uważam za nieco na wyrost, to jednak dostrzegam pewną trudność, która kryje się w odwołaniu się do argumentów przemawiających w pełni tylko do części uczestników debaty i właściwie z góry ograniczających możliwość uzyskania porozumienia, choć z pewnością nie wykluczającą jej w ogóle.

Główny kłopot polega na tym, że jak wskazywało na to wielu autorów (m.in. Ernest Gellner) założeniem roboczym debaty w sferze publicznej publicznej jest sceptycyzm polegający na przekonaniu, że nikt z góry nie zna najlepszego rozwiązania debatowanych kwestii, a zatem nie rości sobie ostatecznej Prawdy, albowiem wtedy debata taka byłaby z góry pozbawiona sensu. Każdy jej uczestnik proponuje pewne rozstrzygnięcia, co do których wie, że może będzie musiał z nich zrezygnować w wyniku jej przebiegu. Tymczasem argumentacja odwołująca się do religii ma naturalną tendencję do zamykania debaty zanim ona się jeszcze na dobre zaczęła, ponieważ wspiera się ona na fundamencie przekonań religijnych, które nie mogą ulec weryfikacji w jej trakcie, jeśli dana religia ma zachować swoją tożsamość.

Zauważmy teraz, że w każdej religii istnieją sprzeczne tendencje: pewna naturalna skłonność do konfrontacji z innymi religiami czy światopoglądami oraz chęć zachowania pokoju. Skłonność do konfrontacji wynika z naturalnych dla każdej religii roszczeń do absolutnej Prawdy, a zatem i do wyłączności na jej posiadanie. Takie pojmowanie prawdy rodzi pewne kłopoty. Typowe są one głównie dla dwóch stanowisk skrajnych. Pierwsze, fundamentalistyczne, polega na tym, że uznaje się, iż jest tylko jedna Prawda i robi się *wszystko*, aby ona zatryumfowała, nie oglądając się na koszty w postaci cierpienia tych, którzy akurat w nią nie wierzą. Drugie zaś na tym, że dokonuje się relatywizacji własnej prawdy (traktuje się ją jako prawdę pomiędzy prawdami). Stanowisko pierwsze może prowadzić do działań sprzecznych z samą ideą miłości bliźniego obecną w każdej religii, stanowisko drugie do osłabienia wiary jako takiej. Kłopoty wspomniane są mniejsze w przypadku dwóch stanowisk kompromisowych. Pierwsze polega na tym, że wierzy się w Prawdę swej religii (swego światopoglądu), ale uznaje jednocześnie, że ważniejszy od niej jest pokój społeczny. Pojawia się wtedy zgoda na pluralizm religijny. W Europie, jak wiadomo, była ona skutkiem wojen religijnych. Jej wyrazem jest tolerancja religijna, która nie oznacza przyjmowania wszystkich poglądów jako prawdziwych, lecz jedynie cierpliwe znoszenie czegoś, co uważamy za mylne i nieprawdziwe w myśleniu i zachowaniu drugiej osoby. Wynika ono z szacunku dla niej jako osoby, która została stworzona na podobieństwo Boga (tak uważają wierzący), albo jest najwyższą wartością (tak uważają niewierzący, hołdujący światopoglądowi świeckiego

humanizmu). Wiąże się z przyznaniem jednostce prawa do wolności wyboru światopoglądu (wolności sumienia). Z faktu pluralizmu religijnego czy szerszej światopoglądowego wynika jednak pewien istotny kłopot dla każdej religii, mianowicie wielość światopoglądów prowadzi często do uznania ich względności, a ta ostatnia do obojętności. Nie ulega zatem wątpliwości, że ubocznym skutkiem pluralizmu światopoglądowego jest laicyzacja. Stąd też w ruchach wewnątrzreligijnych, które się owemu pluralizmowi przeciwstawiają tkwi pewna trafna intuicja, co zresztą powoduje ich ciągle odradzanie się. Każda religia działająca w warunkach trwałego pluralizmu światopoglądowego staje zatem obliczu dylematu: czy pluralizm ów szczerze zaakceptować w imię pokoju społecznego jako wartości nadrzędnej, wiedząc, że może za to zapłacić wysokie koszty polegające na utracie części swych wyznawców, czy też przeciwko owemu pluralizmowi wystąpić, narażając się jednak na wywołanie otwartego konfliktu z wyznawcami innej religii czy innego światopoglądu. Dylemat ów wywołuje ciągle napięcie wewnętrzne w większości religii, a próby jego ukrywania prowadzi często do czegoś, co można nazwać zimną wojną kulturową w obrębie religii samej. Często promieniuje ona na całe otoczenie społeczne, czego widowym znakiem jest sytuacja polskiego Kościoła katolickiego, którego hierarchowie i związani z nim intelektualiści wahają się pomiędzy uznaniem trwałości pluralizmu światopoglądowego i w związku z tym koniecznością ograniczenia ziemskich roszczeń religii katolickiej a uznaniem owego pluralizmu za przejściowy i zły, co implikuje przekonanie, iż o żadnym trwałym ograniczeniu owych ziemskich roszczeń nie może być mowy.

Do faktu dążenia niektórych wyznawców danej religii do zdobywania przewagi w konfrontacji z tymi, którzy nie podzielają jej dogmatów poprzez odwoływanie się do prawd wiary jako ostatecznej instancji rozstrzygającej wszelkie spory odwołuje się Richard Rorty w swoim tekście pt. *Religion as a Conversation Stopper*. Wyraża w nim przekonanie, że „w dyskusji politycznej z tymi, którzy sytuują się na zewnątrz istotnej wspólnoty religijnej pełni ona [religia] rolę czegoś, co zatrzymuje rozmowę (*conversation stopper*)”⁸. W jego przekonaniu w debacie publicznej powinna się liczyć

⁸ R.Rorty, *Religion as Conversation Stopper*, w: tegoż, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books 1999, s. 171

moc lepszego argumentu, a nie jego źródło. Tymczasem wedle niego przedstawiciele wspólnot religijnych mają tendencję, aby uważać religijne źródło swych przekonań za instancję rozstrzygającą wszelkie kontrowersje. Jego zdaniem podejście takie trafia jedynie do już przekonanych, aby przekonać sceptyków musi ono ulec zmianie. Argumenty należy formułować w taki sposób, aby o ich mocy rozstrzygały rzeczy niezależne od ich religijnego źródła. Stąd też Rorty opowiada się za prywatyzacją religii, przez co rozumie m.in. ograniczenie jej roli do instancji stanowiącej światopoglądowe i moralne zaplecze indywidualnych motywacji życiowych i rezygnację z traktowania jej jako istotnej podstawy argumentacji mającej miejsce w sferze publicznej. Stanowisko to wiąże się z generalnym przekonaniem Rorty'ego o możliwości i konieczności oddzielenia tego, co osobiste, światopoglądowe od tego, co dotyczy materii spraw publicznych. Przypomina ono w tym względzie podejście Johna Rawlsa, który optuje za tym, aby w sporach o charakterze politycznym „pozostawać na powierzchni”, tzn. abstrahować od osobistych światopoglądów i ich źródeł (rozległych doktryn, jak jej nazywa Rawls), i starać się ograniczyć argumentację do spraw, które dotyczą wszystkich bez względu na światopogląd, mają charakter doczesny i są związane z najlepszą organizacją polityczną wspólnego życia (najlepszym ustrojem), a nadto mają szansę na uzyskanie konsensu, albowiem nie odwołują się do nieuzgadnialnej kwestii prawdy danego światopoglądu, lecz do pragmatycznej kwestii najlepszego urządzenia politycznego życia razem. Pisze: „/.../ przyjmujemy, że obywatele mają dwa rodzaje poglądów – pogląd rozległy i pogląd polityczny – oraz, że ich całościowy pogląd można podzielić na dwie części, odpowiednio ze sobą powiązane. Mamy nadzieję, że czyniąc tak możemy w skutecznej praktyce politycznej oprzeć normy konstytucyjne i podstawowe instytucje sprawiedliwości *wyłącznie* na tych politycznych wartościach, rozumiejąc jej jako podstawę publicznego rozumu i uzasadniania”⁹. Doskonale rozumiejąc intencje Rorty'ego i Rawlsa, którzy chcą wywikłać dyskurs publiczny z niekonkluzywnego sporu o prawdę i przeformułować go w duchu sporu o to, co najlepsze w danych warunkach dla wszystkich bez względu na ich osobiste przekonania światopoglądowe,

⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 202, podkr. A.S.

pozostają jednak w stanie pewnego sceptycyzmu co do możliwości *faktycznego* czy *pełnego* oddzielenia w debacie publicznej tego, co związane bezpośrednio z danym światopoglądem od tego, co publicznie uzgadnialne. Ponieważ jednak wątpliwości swe przedstawiłem już kiedyś obszernie w innym miejscu nie będę ich tutaj powtarzał¹⁰. Powiem tylko, iż podzielam także przekonanie Habermasa, że poza wszystkim innym wymóg nie odwoływania się do argumentacji religijnej w sporach publicznych jest nadmiernie rygorystyczny i niesprawiedliwy wobec tej części obywateli, którzy uważają tego typu argumentację za coś naturalnego, a życie w warunkach faktycznego brania w nawias odniesień do religii w sferze publicznej za ciężar trudny do udźwignięcia.

W naszkicowanej powyżej sytuacji sprawa samorefleksji religii, jak i każdego innego mocnego światopoglądu staje się kluczowa. Samorefleksja ta zgodnie z podejściem Habermasa powinna dotyczyć rozeznania sytuacji kulturowej i politycznej świata zachodniego w epoce nowoczesnej czy nawet ponowoczesnej. Jego znakiem jest pluralizm światopoglądowy. Pogodzenie się z jego trwałością, choć zapewne trudne dla wyznawców każdego mocnego światopoglądu jest warunkiem zachowania w życiu społecznym pewnej równowagi oraz pokoju, a także redukcji wzajemnej nieufności i lęku o to, czy przypadkiem każda ze stron nie czyha jedynie na okazję, aby raz na zawsze zamknąć usta drugiej. Podkreślmy, uznanie trwałości owego pluralizmu, co w sferze politycznej równa się po prostu uznaniu trwałości i nadrzędności demokracji, jest zadaniem obu stron, nie tylko strony religijnej. Debata Habermas - Ratzinger pokazuje, że dziś, w czasach postępującej sekularyzacji, religii pozostającej w Europie w defensywie, być może nawet większy ciężar uznania trwałości owego pluralizmu ciąży na stronie laickiej, która musi się pogodzić z tym, że religia pozostanie elementem pejzażu światopoglądowego Zachodu, czy tym bardziej innych rejonów świata. A nawet więcej niż pogodzić, przyjąć do wiadomości, że po stronie religijnej istnieją dobre racje w debacie publicznej, które powinny być uznane. Być może w przypadku Polski sytuacja jest nieco inna i tutaj to strona związana z dominującą religią katolicką powinna uznać, że nie ma już monopolu na

¹⁰ Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej 1996; A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001

organizowanie sfery światopoglądowej Polaków i przyznać, że w debacie publicznej mogą się pojawić dobre racje odwołujące się do jakichś świeckich światopoglądów. Jedno wydaje się pewne, że w sytuacji, w której istnieją po obu stronach wchodzącej grę debaty siły i czynniki prące do skrajności (fundamentalizmu religijnego i fundamentalizmu antyreligijnego) nie ma nic cenniejszego niż wzmocnienie rozsądnego centrum, w którym znajdują się ludzie dobrej woli z obu stron, przekonani o tym, że ziemskie roszczenia poszczególnych światopoglądów muszą być ograniczone, nawet jeśli jest to pewna niekonsekwencja wobec ich założeń doktrynalnych, zaś zgoda, co do pokojowego i dobrego życia razem jest możliwa.